Experiência Social e Significado

MARIA LAURA VIVEIROS DE CASTRO CAVALCANTE

O livro de Peter Fry, *Para inglês ver* (Zahar, RJ, 1982), reune cinco artigos do autor, um deles — "Da hierarquia à igualdade: A construção histórica da homossexualidade no Brasil" (cap. IV) — inédito, os outros quatro — "Manchester, século XIX, e São Paulo, século XX, dois movimentos religiosos" (cap. I), "Feijoada e Soul Food: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais" (cap. II), "Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros" (cap. III) e "Mafambura e Caxapura: na encruzilhada da identidade" (cap. V), — já publicados anteriormente em revistas e periódicos especializados, sendo o último em co-autoria com Carlos Vogt e Maurizio Gnerre.

Escritos em momentos diversos e versando sobre diferentes temas — basicamente religião, homossexualidade e cultura negra —, a sua publicação em livro realça a continuidade da trajetória intelectual do autor. Por essa dupla característica — continuidade da trajetória e diversidade de temas —, os artigos como que dialogam entre si, completam-se e refinam-se reciprocamente, fornecendo uma boa oportunidade de reflexão sobre aspectos da cultura e da sociedade brasileira.

A postura teórica que enquadra as temáticas abordadas é explicitada logo na primeira página da apresentação, quando se afirma o interesse da Antropologia pelo significado, significado este fornecido pelo contexto social. Esse pressuposto, reafirmado ao longo dos diferentes artigos, sustenta os argumentos e principais hipóteses, orientando, por assim dizer, o percurso principal do autor.

Proponho aqui uma leitura que segue de perto esse argumento, a maneira pela qual ele se desdobra nos diversos artigos na tentativa de perceber as respostas que oferece e as perguntas que sugere, além das contribuições substantivas que traz. Para tanto, dada a estrutura do livro, creio ser útil um breve

resumo de cada um dos artigos, para considerá-los depois no seu conjunto a partir de perspectiva assinalada.

O primeiro artigo estabelece uma comparação entre o Metodismo em Manchester no século XIX e a Umbanda em São Paulo no século XX com o propósito de levantar, a partir da cosmologia e do sistema moral das duas religiões, "questões sobre as diferenças essenciais entre as duas experiências de industrialização" (: 21). Na verdade, como o artigo o explicitará no seu desenrolar, o que se busca entender não são simplesmente diferenças nos respectivos processos de industrialização, que permanecem como pano de fundo da análise empreendida, mas sim, a razão do florescimento de uma religião — a Umbanda — aparentemente "disfuncional" em relação à expansão do capitalismo no Brasil.

O Metodismo, que tem seu auge no norte da Inglaterra em fins do século XIX, com a exigência de disciplina metódica, submissão e humildade como caminhos de salvação, com a sua moral universalista, parece adequar-se plenamente às exigências do desenvolvimento do capitalismo. A Umbanda porém, sistema religioso particularista e imediatista, parece desafinar no contexto do desenvolvimento do capitalismo no Brasil.

Isola-se, assim, duas variáveis: um sistema econômico, o capitalismo, e um sistema simbólico, religioso, a Umbanda. Embora Fry afirme a "inexistência de uma razão lógica para que a Umbanda não floresça ao mesmo tempo e contraditoriamente com outros sistemas de crenças" e mesmo "a inexistência de uma razão lógica para supor que os homens em sociedade tendem a ser coerentes em suas crenças e práticas" (: 37), a exigência de coerência se mantém extremamente forte. A "disfunção" é aparente e a coerência deve ser buscada por outro caminho. Mesmo criticando os "perigos da análise funcionalista", mecânica no caso, Fry mantém a premissa de que a sociedade é uma totalidade orgânica, composta de partes que se inter-relacionam, estando suas inteligibilidades nessa inter-relação. As variáveis isoladas devem, de algum modo, adequar-se, pois "o que dá sentido à Umbanda (. . .) é que ela também se desenvolveu numa situação de expansão industrial e urbanização" (: 35). É preciso contextualizar, considerar a particularidade do capitalismo tal como ele se desenvolve no Brasil ou, mais precisamente, as relações político-sociológicas que caracterizam a experiência da industrialização no Brasil. A resposta de Fry é a de que a plausibilidade da Umbanda reside no fato de expressar e ritualizar a outra face do capitalismo no Brasil — a do favor e da patronagem. Numa homologia que sugere a clássica idéia da transfiguração em Durkheim (a religião

como sociedade metamorfoseada), a Umbanda é vista como reproduzindo no plano simbólico a lógica das relações sociais maiores — é a religião do jeitinho, do favor, da patronagem. Os aspectos centrais da cosmologia e prática ritual umbandista são homólogos à maneira específica de ser do capitalismo nacional. Deus está para o Estado assim como os espíritos manipulados para a obtenção de favores e relações na vida social estão para os despachantes e políticos locais. A Umbanda corresponde a "uma dramatização ritual dos princípios que governam a vida nas grandes cidades à parte da ideologia governamental oficial" (: 40). Ela é "uma metáfora ritualizada e dramatizada que se refere à realidade social e política do Brasil" (: 42). Uma contextualização final: o florescimento da magia relaciona-se ao exercício de um poder autoritário, onde o povo não detem canais democráticos de expressão política, onde a única maneira de alcançar certos fins é através do favor, da manipulação das relações pessoais.

No capítulo II, a partir da constatação de que no Brasil a feijoada é um símbolo nacional e nos Estados Unidos o *soul food* é símbolo de negritude, o autor propõe-se a discutir a trajetória de dois "ítens culturais", o samba e o candomblé, produções originárias de grupos dominados, negros. O processo básico assinalado é o da apropriação por parte da burguesia branca dos dois itens transformados desse modo em "instituições nacionais lucrativas". A "escolha" dos produtores de símbolos nacionais de tais itens deve-se à sua conveniência política como "instrumento para assegurar a dominação mascarando-a sob outro nome". Fazê-lo não apenas "oculta uma situação de dominação racial mas torna muito mais difícil a tarefa de denunciá-la" (: 52). Esse movimento de conversão de símbolos étnicos em símbolos nacionais implica a transformação num outro plano do que era visto originalmente como perigoso em algo limpo e seguro, em perda de poder simbólico.

No capítulo III Fry isola na literatura sobre os cultos afro-brasileiros a questão da relação entre esses cultos e a homossexualidade masculina e traz a esta questão uma contribuição inovadora. A crítica central aos autores examinados — Landes, Ribeiro, os Leacock, Ramos e Bastide — é a de que nenhum deles define o que entende por homossexual. Adotam-se as categorias de homossexual ativo e passivo, sem explicitar o que correspondem no quadro de referência dos autores. A partir desta constatação, o texto se desdobra em dois momentos. O primeiro destina-se a "decifrar as categorias em seu devido contexto", a cidade de Belém, os praticantes e freqüentadores dos cultos, discussão sugestiva que o capítulo seguinte apro-

fundará em outra direção. Compreendidas as categorias nativas e confirmada no contexto a inter-relação entre "bicha e terreiro", o segundo momento focaliza a pergunta, propriamente sociológica, de por que os terreiros são rotulados como "lugar de bicha", e não de por que as "bichas" procuram guarida nessa área da vida social.

Há, para tanto, duas ordens de razões. As primeiras são razões de ordem prática, derivadas do papel social de pai de santo na rede de reciprocidades que se estabelece no terreiro. O fato de o pai de santo ser "bicha" e, portanto, deduz Fry, pessoa não sobrecarregada por laços de parentesco, permite que ele ponha todos os seus recursos no terreiro, realçando o seu *status* e prestígio. Além disso, o pai de santo bicha, "homem feminino", reune em si talentos e vantagens geralmente distribuídos entre os dois sexos. Como se pode perceber, embutidas nessa primeira ordem de razões, estão as razões simbólicas, onde se localiza, a meu ver, o principal argumento e contribuição de Fry. O pai de santo "bicha" condensa na sua pessoa dois papéis marginais com relação à sociedade maior. Ele é, de um lado, desviante sexual, estando no entender do autor fora das redes de parentesco. De outro, é desviante "profissional", está fora do processo de produção convencional, dedica-se a uma religião que tem, ela mesma, um *status* marginal. Ora, se, como diz Mary Douglas, é das margens e nas margens que nasce o poder, nada mais eficaz ao papel de pai de santo do que o acréscimo da marginalidade do desvio sexual à marginalidade própria do papel: "a ligação entre homossexualidade masculina e cultos deve-se ao fato de ambos serem classificados como marginais e perigosos dentro das estruturas existentes e dotados de poderes mágicos" (: 79).

Fry pergunta-se ainda por que as categorias sexuais são tão relevantes para definir o que é central e marginal em Belém. A hipótese sugerida é a de que nessa cidade o código sexual é restrito. As categorias sexuais estão presas a uma estrutura social na qual os papéis sociais são atribuídos por nascimento, o correto e o incorreto têm contornos nítidos. A pertinência das categorias deve-se a essa nitidez simbólica.

O capítulo IV, extremamente original, explora os sistemas de representações sobre a homossexualidade masculina. Um primeiro sistema de classificação de papéis sexuais masculinos divide os machos (sexo biológico) em homens e bichas, categorias pensadas a partir da oposição dominação/submissão, masculino/feminino. O esquema reproduz, desse modo, o modelo heterossexual no sentido em que ordena hierarquicamente os papéis de gênero. Esse sistema, indica o autor, é hegemônico nas

classes mais baixas e no interior do país. O segundo sistema, surgido nas camadas médias dos grandes centros, por volta da década de 60, distingue também os machos em duas categorias — homem e entendido. Mas, o que as diferencia não é mais o binômio dominação/submissão, atividade/passividade, mas a orientação sexual homo ou heterossexual.

O principal contraste que resulta do confronto desse dois sistemas classificatórios é o fato de que, no segundo sistema, a categoria homem ganha contornos mais rígidos, ao passo que, no primeiro sistema, essa categoria abrangia o "homossexual ativo". "Homem" é agora o membro do sexo masculino de orientação heterossexual. Essa exclusão expressa a produção histórica da condição do homossexual no Brasil. O artigo se concentrará no exame dessa produção. Para tanto, Fry analisa o papel dos médicos e juristas na codificação da sexualidade masculina de fins do século XIX até as décadas de 40 a 60 do século atual, quando se minimiza a oposição entre homossexual ativo e passivo, própria do modelo hierárquico (1.º sistema) para enfatizar a orientação sexual. O mundo masculino passa a se dividir em homo, hetero e bissexual. Nesse processo, os homossexuais organizados em movimento vêm desempenhar um papel de reforço decisivo. Na luta contra o sistema hierárquico, identificado como machista, os fundamentos da taxonomia médico-legal que classifica o mundo masculino a partir da orientação sexual permanecem inquestionados. Ao tomar "a condição de homossexual" como pressuposto dos seus argumentos, eles (os homossexuais) contribuem para a consolidação e reificação dessa identidade" (: 104).

Resta relacionar a emergência do modelo igualitário (2.º sistema) com o contexto social mais amplo. O movimento homossexual emerge no mesmo momento histórico que o movimento feminista, ecológico e de anistia. Todos têm como argumentação básica à igualdade de direitos do indivíduo e são oriundos das mesmas camadas sociais. A hipótese de Fry é a de que o anti-autoritarismo desses movimentos é uma reação simbólica aos anos de ditadura, esses movimentos são vistos, paralelamente, como "constitutivos do processo de diferenciação da sociedade brasileira e surgem da experiência social dessas camadas da classe média em formação" (: 110).

No capítulo V, a análise da "língua africana" do Cafundó abre caminho para a discussão da identidade da comunidade negra em questão. Trata-se, na verdade, não de uma língua, mas de um léxico quimbundo que tem como suporte estruturas gramaticais do português. O léxico é pobre em palavras, embora rico e flexível no uso de perífrases, metáforas e analogias. A

grande exceção a essa "pobreza" são as palavras que designam o sofrimento e a morte. A análise desse conjunto de palavras e das situações sociais em que são usadas conduz os autores à razão da sobrevivência do léxico — as relações que a comunidade do Cafundó mantem com o contexto social maior. Os conceitos que essas palavras veiculam não são específicos do Cafundó mas "fazem parte do acervo cultural do mundo caipira do Estado de São Paulo no qual o próprio Cafundó está integrado" (: 126). Elas traduzem aspectos da crença mais geral na existência de espíritos que podem ser manipulados por especialistas. A "língua africana" não é senão um modo particular de falar português, "uma prática lingüística em constante processo de transformação cujo significado social e político é dado pelo contexto das relações sociais onde tem vida" (: 131). Ela sobrevive por sua função ritual na construção da identidade do grupo em suas interações internas e externas. "Ela confere *status* na medida em que acrescenta à identidade de pretos e peões o *status* de africano" (: 119).

Como um todo, o livro estuda, assim, sistemas de representações, categorias, processos culturais em seu contexto histórico-sociológico. E, como vimos, a proposta básica é a de decifrar esses sistemas, categorias e processos no seu "devido contexto". Os artigos, porém, realizam-na cada qual a seu modo e, nessa maneira diversa e sempre criativa de responder à mesma pergunta teórica, vão sofisticando, e mesmo ampliando a perspectiva adotada.

O primeiro capítulo é exemplar desta perspectiva. Fry incide diretamente sobre o problema da relação entre o religioso e o não-religioso e responde-o enfaticamente: a eficácia do religioso (ou do simbólico de modo geral) advém daquilo que lhe é, em certa medida, exterior. A religião é aí, claramente, a expressão simbólica de uma realidade mais básica — a político-sociológica. Opõe-se o sociológico ao simbólico e afirmar-se a primazia do primeiro sobre o segundo.

Se a religião retira sua eficácia e sua matéria da experiência social, o que não é explicitado no artigo, mas decorre dessa argumentação, é que os umbandistas devem experimentar no mundo profano, com particular ênfase, o favor e a patronagem. (Se os brasileiros em geral estão familiarizados com esse tipo de relação, os umbandistas devem sê-lo especialmente, ou não?). Caso contrário, a relação direta postulada entre experiência social e sistema simbólico requer mais mediações do que a análise propõe. A questão da adesão, mencionada (: 34) e central no artigo "Duas respostas à aflição: Umbanda e Pen-

tecostalismo" (in *Debate e Crítica*, n.º 6, 1975) que serve como ponto de partida deste, recoloca-se sub-repticiamente.

O problema básico situa-se na exterioridade atribuída à relação entre o simbólico e o sociológico que reifica a ambos. A redução da religião à qualidade de produto, expressão, metáfora conduz a um certo esquecimento de que ela comporta em si mesma uma experiência social, de que o "sociológico" é "simbólico" e vice-versa, e de que, em assim sendo, a religião possui uma dimensão produtora. Ela não só expressa o mundo como, sobretudo, o constitui.

No pólo oposto do livro, capítulo V, o estudo de um léxico "africano" e da identidade da comunidade do Cafundó desenvolve com sucesso a mesma premissa de ser o significado dado pelo contexto. A experiência social, conferidora de sentido, que nos outros artigos permanece, por vezes, um tanto genérica, ganha aqui contornos claros. A compreensão da sobrevivência do léxico requer a compreensão da construção da identidade da comunidade em questão, das inter-relações que ela mantém, tanto interna, quanto externamente, numa percepção dinâmica e processual da "resistência cultural".

O capítulo II traz como contribuição a percepção da particularidade do exercício da dominação racial no Brasil. Focaliza-se o samba e o candomblé. O contexto, no caso, é a relação entre as classes ao longo de um período histórico, relação, contudo, que permanece apenas sugerida pela trajetória dos itens culturais examinados. O problema central reside na linearidade da trajetória indicada: a transformação do étnico em nacional implica na transformação do perigoso em limpo e seguro e numa certa intencionalidade maquiavélica que se confere à lógica da dominação — os produtores de símbolos nacionais "escolheram" tais símbolos para dominar melhor e mais sutilmente. É certo que Fry assinala enfatizar propositalmente um lado da moeda e simplificar uma realidade muito mais complexa (produz-se ainda, certamente, samba com autonomia e nem todo terreiro de candomblé goza de ampla publicidade). Entretanto, ao fazê-lo, perde-se, mesmo que deliberadamente, a percepção da ambigüidade da relação que, ao longo da trajetória assinalada, o samba e o candomblé parecem manter com o Estado, do "poder" que se preserva.

É certo também que, em especial, os capítulos V e III enfatizam esse outro lado da moeda deixado por ora de lado. No entanto, talvez fosse preciso incluir nessa discussão um outro contexto além do da relação entre as classes — o dos momentos e situações específicas em que o samba e o candomblé são usados como símbolos nacionais, pois eles, certamente, não o

são todo o tempo e seu significado não é, certamente, o mesmo para diferentes grupos sociais.[1]

Os capítulos III e IV, mantendo a exigência da inter-relação entre representações e contexto, elegem como foco a análise de categorias e o fazem muito bem e originalmente. A argumentação principal do capítulo III é a de que a relação entre homossexualidade masculina e culto funda-se no fato de serem ambos classificados como marginais dentro da sociedade e no fato de essa dupla marginalidade conferir poder simbólico ao pai-de-santo. Um pequeno problema emerge, contudo, no bojo desse raciocínio na idéia de que o "bicha", enquanto desviante sexual, está "fora das redes de parentesco". Talvez o esteja fora das relações especificamente matrimoniais ou de reprodução, e, mesmo assim, não necessariamente. A idéia de marginalidade, essencialmente simbólica, torna-se algo reificada nessa dedução que permanece não demonstrada. Cabe salientar a utilização sugestiva das hipóteses de Bernstein (1973) que relacionam, nas noções de código restrito e código elaborado, linguagem e experiência social. O código restrito resulta do constrangimento da estrutura social sobre a linguagem, o elaborado, da liberação da linguagem de sua função reguladora das relações sociais. A maior rigidez na classificação de papéis sexuais em Belém, a sua relevância simbólica para definir a marginalidade e a centralidade deve-se à sua relação estreita com uma estrutura social onde os papéis são definidos por nascimento. Essa rigidez, porém, é relativa. Como o capítulo IV o demonstra, o código sexual "elaborado" (o sistema igualitário), ao dividir o mundo masculino pela orientação sexual, definido o "homem" como o ser basicamente heterossexual, é rígido sob outro ponto de vista.

Focalizando sistemas de representação sobre a sexualidade masculina, o capítulo IV trabalha com a idéia de MacIintosh (1972) de que a percepção é forjada pelas representações e que, mesmo defasada destas, a ação social será sempre compreendida nos seus termos. Ao fazê-lo, vem explicitar um deslocamento na perspectiva teórica adotada, alterando de maneira sutil, porém significativa, a argumentação. A emergência do modelo igualitário (2.º sistema) é relacionada no texto, de um lado, ao papel dos médicos e juristas na codificação da sexualidade, de outro, ao surgimento do movimento homossexual. Altera-se o fato de que esse movimento (juntamente com o fe-

---

1 No artigo "Carnaval ou 'na prática a teoria é outra'" in *Leia Livros*, fevereiro 1983, Fry enfatiza exatamente a complexidade do significado dos fatos culturais.

minismo, movimentos pela anistia e ecológico) é visto, não simplesmente como surgindo da experiência social das camadas médicas, como se atribui a eles um papel na formação mesma dessas camadas. Eles são "constitutivos do processo de diferenciação da sociedade brasileira" (: 110). Enquanto construção social e histórica, as formas de classificação sexual serão sempre potencialmente diversas. O seu sentido, entretanto, será sempre o de "aqueles constituídos no interior de sistemas de representações sociais mais abrangentes". Todavia, prossegue o autor, "se a sexualidade é parte desses sistemas e se o seu sentido é informado por eles, é preciso não esquecer que, por ser uma parte privilegiada, ela também os informa e lhes dá orientação" (: 112).

A exigência da contextualização permanece ao longo do livro. Há, entretanto, um caminho percorrido no seu decorrer. A percepção de uma relação de exterioridade entre o sociológico e o simbólico e a afirmação enfática da primazia do primeiro sobre o segundo contidas no primeiro artigo são complexificadas e nuançadas. O capítulo IV, especialmente, sugere uma visão do "simbólico", não mais como simplesmente produto, mas como constitutivo do movimento de transformação da sociedade.[2] O contexto no qual se inserem os sistemas de classificação sexual examinados é definido em determinado momento como "sistemas de representações sociais mais abrangentes" que se relacionam, não num encadeamento de causa e efeito, mas num processo de *feed-back permanente.*

O livro situa-se, assim, na tradição da antropologia social britânica que trabalha com a dicotomia entre prática, organização, instituições sociais de um lado, e representações de outro. Os impasses que contêm enraízam-se aí. Sobretudo, a noção central de experiência social o "contexto" que permite a medição entre esses dois planos da análise permanece, em sua maior parte, pouco precisa. Entretanto, o livro demonstra muito bem o potencial explicativo dessa postura numa agradável combinação de competência, originalidade e humor. Pois o título *Para inglês ver,* bem como o colorido e o desenho da capa, a divertida história da pastelaria chinesa, entre outras, expressam, sobretudo, um fino senso de humor de Fry com relação a si mesmo o que, aliado à competência de pesquisador, o torna um excelente intérprete da cultura brasileira.

---

2 Para uma ênfase semelhante ver também "Carnaval ou 'na prática a teoria é outra' ", *op. cit.*